per sée

Bulletin critique des annales islamologiques

Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le prophète et les femmes.* Paris, Albin Michel, 1987

Mireille Paris

Citer ce document / Cite this document :

Paris Mireille. Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le prophète et les femmes.* Paris, Albin Michel, 1987. In: Bulletin critique des annales islamologiques, n°5, 1988. pp. 119-122;

https://www.persee.fr/doc/bcai_0259-7373_1988_num_5_1_900_t1_0119_0000_4

Fichier pdf généré le 26/01/2022

BY: $ = creative commons

qu'on doit à la science et au talent de M. Cook d'avoir été exposés avec clarté et dans une langue simple. Le premier, que l'on pourra abondamment accepter ou réfuter, est que l'islam naquit du judaïsme. Le second, qu'avance tout le livre, dans sa *forme* comme dans son contenu, est qu'il n'y a guère de biographie possible de Muḥammad; l'objet *historique* se trouve ailleurs. Ce n'est pas un mince mérite que de l'avoir non pas dit mais montré.

Christian Décobert
(C.N.R.S., Paris)

Fatima Mernissi, *Le harem politique. Le prophète et les femmes.* Paris, Albin Michel, 1987. 21 cm., 293 p.

Une femme peut-elle diriger un état musulman? Telle est la question qu'a posée F. Mernissi, sociologue marocaine, dans une épicerie de quartier, pour s'entendre rétorquer : « Ne connaîtra jamais la prospérité, le peuple qui confie ses affaires à une femme ».

Ce hadith, aussi célèbre qu'irrévocable, aurait été proféré par le prophète Mohammed et consigné ensuite par un de ses disciples. Entre autres sentences, celle-ci a valeur de dogme en Islam. Elle consacre l'exclusion des femmes du champ politique, par référence aux textes fondateurs — Coran et hadiths — qui structurent « l'imaginaire social » [1] des musulmans et légitiment leurs comportements sociaux, politiques, juridiques et religieux.

A partir de cette constatation, l'auteur pose, dans cet ouvrage, le problème plus général de l'éviction des femmes en Islam de la sphère publique et de la réglementation des rapports entre les sexes, par la seule interprétation des textes sacrés officialisée et autorisée par l'histoire. Pour comprendre et éclairer le mystère de la misogynie que doivent affronter aujourd'hui les femmes musulmanes, F. Mernissi a entrepris avec courage et acharnement, de refaire « le voyage aux sources ».

Pour répondre à cette question, elle procède à une véritable investigation à travers l'énorme masse de la littérature religieuse qui commente paroles, faits et gestes du prophète, en confrontant les textes dans leurs versions contradictoires, en faisant état des controverses et en mettant en lumière certaines circonstances, personnages ou événements que la « mémoire historique » a délibérément censurés.

Cette étude soulève implicitement un autre débat, tout aussi central que celui du rapport entre les sexes : les conditions de production, de transmission et l'exégèse du message révélé, comme émanation de la parole divine. La méthode s'appuie d'abord sur le Coran et sur la lecture d'auteurs dignes de foi comme Ṭabarī, à partir du *Tafsīr* et du *Ta'rīḫ,* Ibn Hišām, auteur de la *Sīra,* Ibn Sa'd, auteur des *Ṭabaqāt al-kubrā,* Ibn Ḥağar, auteur du répertoire *al-Iṣāba,* ainsi que sur l'important recueil de hadiths de Buḫārī et celui de Nasā'ī.

En livrant ce « récit-souvenir », puisé aux éléments de la « mémoire-souvenir », l'auteur avance la thèse du détournement du contenu du message prophétique initial à vocation

[1] Selon une expression de G. Duby et J. Le Goff.

Persée creative commons BY: =

égalitaire, de la falsification du contexte historique de l'époque de la révélation coranique et ceci dès l'origine, lors du passage de la tradition orale aux textes écrits. Elle explique ensuite pourquoi et comment, à partir de l'artifice de l'interprétation, il y a eu manipulation du sacré dans un sens défavorable aux femmes.

Une enquête faite sur les origines de certains hadiths (1), les circonstances historiques qui ont présidé à leur transmission, l'identité et la personnalité de leurs auteurs tels Abū Bakra et Abū Hurayra, induit à une mise en cause de leur authenticité. Ces personnages, déjà contestés par leurs contemporains, paraissent avoir agi davantage par souci d'opportunisme, de misogynie ou de vengeance, plus guidés par des intérêts politiques immédiats que par souci d'exactitude et fidélité à la parole de Mohammed.

Ces hadiths qui entérinent, au nom de la foi religieuse, la mise à l'écart des femmes, les condamnant à évoluer dans un espace réservé — celui du privé — ont force de loi et imprègnent jusqu'à aujourd'hui la vie quotidienne de toute musulmane. Ces éléments invitent à la réflexion et à la vigilance lorsque prenant le sacré pour argument « on assène au croyant des vérités premières aux conséquences historiques » aussi graves que celle qui atteste, en pays d'Islam, la séparation des sexes.

Cette discrimination sexuelle, inscrite dans les Ecritures, ne correspond pas à la réalité historique de la société médinoise du 7e siècle décrite par l'auteur. En tenant compte de toutes les informations disponibles, elle fait émerger une histoire des femmes de la première communauté musulmane : leur rôle politique réel, leur participation active, leur influence sur la vie publique et religieuse, leur désir d'émancipation. « L'apparition du phénomène coranique comme événement de contestation intellectuelle » (2) a encouragé un véritable mouvement de protestation des femmes, reflet d'une forte demande sociale, sollicitant l'arbitrage du prophète sur le droit à l'héritage, à la guerre, les positions sexuelles et la violence physique. L'une des épouses de Mohammed, Umm Salama, divorcée, mère de quatre enfants, femme mûre et politiquement avertie, aurait cristallisé autour d'elle un mouvement d'opinion en faveur d'une définition claire des rôle et place assignés à la femme dans la société musulmane en gestation et défendu auprès du prophète le droit des femmes à être citées dans le Coran. Elle serait ainsi à l'origine de la révélation de versets prônant l'égalité des sexes (3).

D'autre part, il paraît impossible d'ignorer le rôle politique, stratégique et intellectuel de premier plan exercé par Aïcha, l'épouse préférée du prophète. Personnalité riche dont il reconnut lui-même la valeur, experte en religion, Aïcha apporta sa contribution en tant que source religieuse, nuançant ou contestant certains hadiths. Respectée et admirée de ses contemporains, les idéologues et historiens ne retiendront d'elle que l'image d'une « séditieuse et d'une meurtrière », responsable du malheur survenu aux musulmans après la première *fitna,* et dont l'exemple servira à justifier l'exclusion de toutes les femmes du domaine politique. Pour compléter le tableau historique de la *Umma* qui gravitait autour du prophète à Médine — période où furent révélés la majorité des versets sur les femmes — l'auteur nous livre une myriade de détails

(1) Cf. p. 85-100. — (2) Cf. M. Arkoun, « La critique de la raison islamique ». — (3) Cf. p. 150.

intéressants sur la personnalité de Mohammed, sur sa vie privée, sur la manière dont il dirigeait ses expéditions en compagnie de ses épouses, sur ses comportements à l'égard des femmes, ses démêlés conjugaux. A travers cette description, le prophète apparaît, sans conteste, favorable aux femmes et porteur d'un message égalitaire entre les sexes.

Il ne prévoyait d'ailleurs, aucune séparation dans la vie des femmes entre la sphère publique et la sphère privée. A cet égard, dans un des chapitres les plus intéressants intitulé « Le prophète et l'espace », F. Mernissi explique comment, à partir de l'architecture conçue par lui de l'ouverture des chambres des épouses sur la salle de prière, de la possibilité qu'elles avaient de passer de l'une à l'autre, de « cette osmose spatiale entre foyer et mosquée », il affirmait, par là, symboliquement sa volonté d'associer les femmes à la conduite des affaires publiques, conditionnant ainsi leur rapport futur au politique et au religieux.

D'après l'auteur, les textes qui justifient la pratique sociale, fondée sur la ségrégation des sexes en Islam, fonctionnent sur un « impensable »[1], en jetant l'interdit sur le contexte historique de la révélation et sur son sens primitif. Il y a donc eu, selon elle, manipulation du sacré pour assurer la suprématie masculine à des fins politiques, idéologiques et matérielles, au moment de la consignation par écrit de la vérité révélée, puis par le biais de l'interprétation du Coran et des hadiths agissant comme « des textes-pouvoirs ».

La présence de certains versets contradictoires serait l'expression des tensions sociales et des conflits qui agitèrent la société médinoise au temps du prophète : entre ceux qui prônaient l'extension de la notion d'égalité à tous les domaines de la vie et ceux qui s'imposèrent pour la restreindre à la vie publique. Si Mohammed a symbolisé la cause des femmes, 'Umar, lui, aurait joué le rôle de porte-parole de la résistance masculine, rassemblant autour de lui le mécontentement des traditionnalistes soucieux de préserver les privilèges énormes acquis avant l'Islam, comme en témoignent les débats houleux sur l'héritage, l'esclavage et la prostitution des femmes captives, la pratique de la sodomie[2] et la violence physique. L'auteur voit, à travers ces deux personnages, l'affrontement de deux tendances, de deux attitudes opposées sur la relation entre les sexes. A la mort du prophète, l'inachèvement du message prophétique s'exprime par l'absence d'une législation claire régissant les rapports entre les sexes. L'utilisation du sacré, dans la tradition des hadiths, servira à couvrir des intérêts immédiats en cette période troublée aussi par des luttes pour la succession au pouvoir. Ainsi l'histoire de l'exégèse sera jalonnée d'interprétations fallacieuses quant aux circonstances historiques des révélations, et de commentaires linguistiques abusifs.

L'exemple le plus frappant est celui du *ḥiǧāb* auquel l'auteur consacre un chapitre. Ce terme, riche de sens, prendra au cours du temps une connotation négative et sera interprété de façon restrictive. La révélation du *ḥiǧāb* (verset 53, sourate 33), faite dans des circonstances précises, avait, à l'origine, une portée symbolique d'ordre éthique marquant une volonté de rupture — un seuil — entre le public et le privé, le profane et le sacré. Matériellement réduit au sens de voile, il marquera l'isolement de la femme du monde extérieur, la division sexuelle de l'espace musulman et fonctionnera comme le « concept-clé » de l'identité musulmane. Le débat

[1] Cf. M. Arkoun, *op. cit.* — [2] Pratique répandue chez les qurayšites de la Mekke. Cf. p. 184-194.

sur le terme *safīh* introduira une spécification de sexe pour mieux exclure les femmes de l'héritage.

Cet ouvrage sérieux et fort intéressant apporte une contribution originale pour une nouvelle interprétation de la question féminine en Islam. Par rapport aux ouvrages antérieurs sur ce thème, qui affirment tous comme postulat l'apparition de l'Islam comme un progrès par rapport à la *ǧāhiliyya,* cette démarche située dans un cadre historique, politique, social et économique représente une étape sur le plan scientifique. Elle ouvre des perspectives de réflexion sur la relation des musulmans à leur histoire, au temps et à la mémoire. On y mesure la fragilité d'une pensée fondée sur la vérité révélée où le politique, le social, le juridique et le religieux s'imbriquent au point de se confondre. La mise en place d'une histoire officielle, lieu interdit, contrôlé par les théologiens, juristes et autres experts en science religieuse, censeurs de la mémoire, gardiens et défenseurs d'un ordre moral que les femmes ont, semble-t-il, refusé aux débuts de l'Islam (cf. le rôle subversif joué par la petite fille du prophète, Sukaina) et qu'elles acceptent aujourd'hui, empêche l'émergence d'une conscience historique objective.

Certes, certaines réserves sont à formuler : l'exaltation d'un islam originel idéal, la mythification du prophète quant à ses intentions égalitaires et l'outrance de la stigmatisation de ʿUmar, tenu pour responsable de toutes les déviations ultérieures.

C'est pourtant en empruntant les mêmes voies — celles du retour aux sources — que les fondamentalistes, qui, eux, veulent maintenir la femme d'aujourd'hui dans son statut inférieur, que F. Mernissi conclut à la nécessité et à l'urgence du changement de l'image de la femme musulmane au présent.

Cet ouvrage, implicitement riche de questionnements futurs, pourrait bien apparaître comme subversif en ce sens qu'il induit, au-delà du procès des Ecritures à une relecture objective du passé, à une laïcisation de la pensée, voire à une nécessaire séparation des pouvoirs en islam entre le sacré et le profane, le religieux et le politique, l'espace privé et l'espace public.

Mireille PARIS
(C.N.R.S.-I.R.E.M.A.M., Aix-en-Provence)

Patricia CRONE & Martin HINDS, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam.* Cambridge, Cambridge University Press, 1986. 155 p.

Le propos essentiel de ce petit livre est d'entrée clairement exposé. Il s'agit de définir la nature du califat primitif. L'idée est généralement admise que l'institution était purement politique, ou plutôt que l'autorité religieuse du calife n'émergea, et de façon conflictuelle, qu'en un second stade. Le pouvoir religieux, revenant au seul Prophète Muḥammad, se scellait avec lui; il ne se prolongeait que par les Compagnons qui se rappelaient et transmettaient ce qu'il avait dit et prescrit. Puisque les premiers califes étaient de fait des Compagnons, ils pouvaient dans une certaine mesure faire coïncider en eux les pouvoirs politique et religieux. Mais la contestation de ʿAlī et l'avènement des Umayyades rompit la chaîne califale de l'autorité religieuse qui passa aux récepteurs de la parole prophétique, les *ʿulamāʾ*. A cette acception